

# Jerzy Bajda

---

## Możliwość syntezy nadziei doczesnej i nadziei eschatologicznej

---

Studia Theologica Varsaviensia 12/2, 77-102

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY BAJDA

## MOŻLIWOŚĆ SYNTEZY NADZIEI DOCZESNEJ I NADZIEI ESCHATOLOGICZNEJ

**Treść:** Wstęp — dualizm nadziei i konieczność jego przewyciężenia; I. Nadzieja chrześcijańska jako nadzieja integralna; II. Chrześcijańska interpretacja nadziei ludzkiej; III. Próba rozwiązania.

### WSTĘP

Problem nadziei nurtuje dziś głęboko współczesną teologię. Dzieje się zaś tak dlatego, że z jednej strony dążenia ziemskie ludzkości przybierają coraz wyraźniej znamiona religijne i eschatologiczne, z drugiej strony w chrześcijańskiej świadomości wiary znalazło swój mocny wyraz przekonanie, że nie można wypełnić powołania chrześcijańskiego w oderwaniu od odpowiedzialności za doczesny sens ludzkiej historii. Jednym z głównych celów ostatniego Soboru było właśnie znalezienie sposobu przełamania dualizmu religii i doczesności, obserwowanego szczególnie wyraźnie na tle historii ostatnich stuleci. Obserwowany dziś dualizm w pojmowaniu sensu ludzkiego życia zdaje się przemawiać za tym, że współczesna mentalność różni się jakoby zasadniczo od świadomości poprzednich wieków chrześcijaństwa szczególnie w przedmiocie stosunku nadziei ludzkiej do nadziei eschatologicznej. Obfita współcześnie literatura teologiczno-publicystyczna zdaje się uprawniać do postawienia hipotezy, że albo zmieniła się treść chrześcijańskiej świadomości wiary, w świetle której istota nadziei polegała na przyłgnięciu do „dóbr przyszłych”, to jest do życia wiecznego ukrytego istotnie w Bogu, podczas gdy dziś mówi się tak wiele o immanentnej doskonałości świata jako o przedmiocie nadziei eschatologicznej; albo uległo zmianie pojęcie (filozoficzne) człowieka i świata, wskutek czego stało się możliwe przeniesienie wypełnienia eschatologicznego

w ramy stworzonej historii Kosmosu. W świetle dzisiejszych koncepcji światopoglądowych możnaby mniemać, że dawniejsi chrześcijanie popełniali błąd, przenosząc cały ciężar dążenia ludzkiego w wieczność, natomiast w świetle dawniejszego pojmowania świata można by pod adresem współczesnych ludzi wysunąć zarzut, że działają jak ci, „którzy nie mają nadziei”, ponieważ nie liczą na „obietnicę”, lecz na własne siły, pomnożone o środki techniczne, pozwalające spożytkować odporne dawniej prawa przyrody oraz prawa socjo-historyczne. Pozorny czy rzeczywisty paradoks wyłania się nie tylko z porównania odległych historycznie epok; jest coś paradoksalnego także w samym współczesnym widzeniu problemu nadziei. Jeżeli Kościół, jako wspólnota nadziei nadprzyrodzonej, akcentuje dziś mocno swoją obecność w pośrodku spraw tego świata, to sam „świat”, polegający na tym, co doczesne i sprawdzalne, buduje swoją wizję postępu w oparciu o metafizykę nadziei i ludzką wiarę w eschatologiczny sens historii. Jest czymś zastanawiającym, że w dobie postępu nauk ścisłych i techniki wzrasta ogromnie ilość prac poświęconych teologii i filozofii nadziei.<sup>1</sup> Nie brak także myślicieli, którzy w osobliwej dzisiejszej sytuacji widzą znak zbliżającego się końca świata<sup>2</sup>.

Zagadnienie nadziei jako podstawowego dynamizmu ożywającego aktywność chrześcijan pojawia się konsekwentnie we wszystkich ważniejszych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego od Soboru Watykańskiego II. Temat ten pojawia się niekoniecznie w związku z ściśle dogmatyczno-teologiczną płaszczyzną rozważań. Charakterystyczne jest, że dominuje on w tych pouczeniach, które mają za przedmiot prawdy ogólnoludzkie, wspólne dla Kościoła i ludzkości. *Konstytucja Pastoralna* wyraźnie stwierdza, że Kościół i ludzkość spotykają się nie tylko na drogach historii doczesnej, ale, że także ich ostateczny los, ich eschatologiczne powołanie jest w gruncie rze-

<sup>1</sup> Por. K. R a h n e r, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1970 s. 160 nn. Fachowo informują o problematyce *Studia Moralia* t. 7 (1969), *Contributions ad problema spei*, (Academia Alfonsiana, Roma); także: B. M o n d i n, *Theology of Hope and the Christian Message*, Bibl. Theol. Bull. 2 (1972) s. 13—63.

<sup>2</sup> Por. G. M a r c e l, *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951 s. 161 nn. (rozdział *Pessimisme et conscience eschatologique*).

czy jedno i niepodzielne. Urzeczywistnianie się historii zbawienia wewnątrz historii ludzkiej dowodzi, że nie tylko Kościół uczestniczy w losie całej ludzkości, ale i ludzkość uczestniczy w powołaniu Kościoła. Jeżeli Kościół coraz pełniej staje się ludzkością (a nie tylko jej symboliczną reprezentacją), to dlatego, że ludzkość w wyniku powołania Bożego stała się Kościołem, czy raczej staje się nim stopniowo przez Słowo i Sakrament, objawiając w sobie tajemnicę Chrystusa, dzięki obecności Ducha Świętego. Już więc w świetle tego dokumentu nie powinno być antynomii między powołaniem ludzkim i chrześcijańskim i nie powinno być rozdwojenia w łonie samej ludzkości, zwróconej już to ku Bogu, już to ku światu.

Pojęcie powołania integralnego precyzuje następnie Paweł VI w encyklice *Populorum Progressio*, zaś w liście apostolskim *Octogesima adveniens*<sup>3</sup> tenże papież wiąże bardzo ściśle problem powszechnego postępu ludzkości z chrześcijańską wizją nadziei. Wołania ludów Wschodu interpretuje papież jako „wołania nędzy i okrzyki nadziei równocześnie” (*Oct. adv. 2*). Ten ostatni dokument jest bardzo znamieny dla współczesnej sytuacji chrześcijaństwa, więc przytoczymy z niego parę zdań. Papież głosi, że „wspólnoty chrześcijańskie” są odpowiedzialne za dokonanie szeregu pilnych „przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych” (nr 3). Chrześcijanie wraz z innymi ludźmi są odpowiedzialni „za wspólną przyszłość”, „za wspólne odtąd losy ludzkości” (nr 12, 17, 19, 21, 23, 24, 26). „Chrześcijanin ożywiony mocą Ducha Jezusa Chrystusa, Zbawiciela ludzi, umocniony nadzieją, poświęca się budowaniu społeczeństwa ludzkiego, pokojowego, sprawiedliwego i braterskiego, które stanie się miłym darem dla Boga” (n. 37). W dokumencie znajdują się niezmiernie doniosłe uwagi precyzujące etyczny i religijny sens postępu ludzkiego, szczególnie n. 41 i 48.

Nie ulega więc wątpliwości antropologiczno-etyczny a zarazem chrystologiczno-teologiczny charakter samego zagadnienia. Należy jednak bliżej rozważyć, na czym polega sama istota relacji łączącej świadome i twórcze dążenie ludzkości z tą

---

<sup>3</sup> *Octogesima Adveniens — Epistula Apostolica* 14 V 1971; AAS 63 (1971) s. 401—441; Cytaty podaję za polskim tłumaczeniem wydanym w: *Chrześcijanin w świecie*, Warszawa, 18/4 (1972) s. 1—46.

formą doskonałości świata, która ma charakter absolutnego Daru i stanowi właściwy przedmiot nadziei eschatologicznej. Zagadnienie pozornie proste, ujawnia jednak poważne trudności, kiedy pragnie się całość tego problemu zbliżyć do pojęć zrozumiałych dla człowieka. Chodzi bowiem o odpowiedź na pytanie, w jakim znaczeniu i w jakim stopniu człowiek jest odpowiedzialny za eschatologiczną doskonałość świata? W jakim znaczeniu wolny, etyczny czyn człowieka decyduje o skuteczności dzieła zbawienia? I odwrotnie — w jakim znaczeniu samo ludzkie, etyczne życie (aktywność ludzka) jest przedmiotem nadziei eschatologicznej? (co wiąże się konsekwentnie z pytaniem, w jakim znaczeniu sam człowiek dla siebie jest przedmiotem wiary a także miłości nadprzyrodzonej). Trudność jest tym większa, że sama historia zbawienia wprowadza nieuniknione napięcie między „Królestwo Boże” a „Królestwo grzechu”, nie dopuszczające stopniowego przejścia, gdyż oba królestwa sprzeciwiają się sobie radykalnie, mimo, iż w historii doczesnej granica między nimi jest albo niewidzialna, albo nie ustaliła się jeszcze wyraźnie i ostatecznie, tak, by można było oddzielić „pszenicę od kłoboku”. Co więcej, istnieje uzasadniona wątpliwość, czy człowiek dysponuje jakąkolwiek możliwością wyrokowania na temat eschatologicznego sensu własnych decyzji, czy takiegoż sensu wydarzeń i kierunku historii; Ewangelia bowiem nie daje żadnych podstaw do konstruowania określonej wizji świata, która by miała odpowiadać obrazowi „nowej ziemi i nowego nieba”. Ewangelia nie głosi przecież apokalipsy, lecz dokonanie dzieła zbawienia.

Jest widoczne, że nie możemy zająć się tu bardzo rozległą i rozgałęzioną problematyką; chcemy jednak w miarę możliwości wnikać w sedno relacji łączącej nadzieję ludzką i nadzieję eschatologiczną.

## I. NADZIEJA INTEGRALNA

### 1. Nadzieja chrześcijańska formuje całego człowieka

a. Dane Objawienia nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że nadzieja chrześcijańska jest absolutnym darem Boga,

zarówno w swoim fakcie i w swej istocie jak też w swoim ostatecznym wypełnieniu; tylko Bóg sam jest sprawcą i ostatecznym dokonawcą nadziei<sup>4</sup>. Zachowuje więc nadzieja ścisłą analogię do relacji stworzenia, gdzie jakiegokolwiek czynne przygotowanie się do tego, „aby być stworzonym”, „aby zaistnieć”, jest absolutnie niemożliwe. Darowanie się Boga aktem zbawczej miłości jest ściśle dobrowolnym i własnym aktem Boga, absolutnie niezależnym od jakiegokolwiek woli stworzonej; gdyż w tym, co jest własnym aktem Boga jest niemożliwe, aby jakiegokolwiek stworzenie mogło Go uzupełnić lub uwarunkować; przeciwnie, stworzenie zostaje postawione w takiej sytuacji, w której Bóg w sposób całkowity i wyłączny objawia siebie jako jedyne i doskonałe źródło Życia i Miłości, w stosunku do którego stworzenie jest tym, które jest na nowo stwarzane, na nowo wydobyte z nicości, „z ciemności — do przedziwnego światła”<sup>5</sup>. Przy tym stworzenie staje się w sposób nowy i całkowicie niezasłużony sobą przez absolutne zdanie się na Boga, przez bezwarunkowe oparcie się na Jego łasce, przez całkowite zawierzenie Jemu swego istnienia tak, aby w samym stworzeniu Bóg objawił się jako „ten który Jest” i aby był „wszystkim we wszystkich”. Stworzenie otrzymuje formę podmiotu, który jest „absolutną możliwością” wobec Daru, który jest Bogiem; nie istnieje więc jako „uprawnione” i „przygotowane”, lecz jako „absolutnie — przyjmujące”, przyjmujące w formie daru także samą zdolność, gotowość, (możność) przyjmowania Daru.

b. Radykalna niezależność i nienależność nadziei w stosunku do możliwości człowieka ujawnia się wyraźnie także na tle stwierdzenia, że istotnym i właściwym przedmiotem nadziei jest zbawienie. Ewangelia jest orędziem nadziei, ponieważ jest objawieniem zbawienia: to ostatnie osiąga się definitywnie dopiero poprzez śmierć, w wyniku „paschy” — przejścia przez świat. Dlatego Lud Boży jako społeczność zbawionych jest ludem pielgrzymującym do nowej ziemi, gdzie

---

<sup>4</sup> Por. Gal 5,5; 1 P 5, 10; Rz 8, 29—30; Ef 2, 9; 1 Tes 5, 24; R. Schna-chenburg, *Présent et Futur, Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament*, Paris 1969 s. 17 n.

<sup>5</sup> 1 P 2, 9.

w pełni objawi się Nowe Życie<sup>6</sup>. Zbawienie zostaje w nas zapoczątkowane przez Chrzest, który jest naszym wszczepieniem w śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa. Nic z tego, co umiera, nie może być oparciem dla nadziei ani podstawą zbawienia. Nowe życie, całkowicie niezależne od praw natury, jest dane przez Boga w Chrystusie Zmartwychwstałym<sup>7</sup>.

c. Prawda o nadziei byłaby jednak niepełna, gdybyśmy pominieli ten fakt, że przedmiotem nadziei jest także człowiek, jako właściwy podmiot, a nie tylko „przedmiot” zbawienia. Człowiek otrzymując zbawienie, nie odchodzi od swojej istoty, od swojej „naturalnej prawdy”, od swej osobowej tożsamości, gdy w Chrystusie i przez Chrystusa otrzymuje swoje człowieczeństwo odrodzone, obdarzone nowym istnieniem w Bogu i ku Bogu (ad Deum). To nowe człowieczeństwo („nowa ludzkość”) jest naznaczone osobliwą tajemnicą: rozwija się na tym świecie, ale nie należy do tego świata<sup>8</sup>; zwrócone jest całą swoją istotą (określoną przez wiarę, nadzieję i miłość) ku eschatologicznej pełni, a przecież wyraża się poprzez formy związane z tym światem, z ziemską egzystencją zależną od „pierwszego stworzenia”. Zbawienie nie unicestwia tego podobieństwa Bożego jakie otrzymaliśmy w Adamie, będąc obdarzeni świadomością swej osobowości i zdolności samookreślenia przez wolny, odpowiedzialny wybór. Bóg nie uważał człowieczeństwa za puste ramy, które należy wypełnić nową zupełnie treścią, „nowym obrazem i podobieństwem”; Bóg ożywił „stary obraz”, wchodząc osobiście do jego wnętrza i objawiając swoją *humanitatem* w ciele Chrystusa. Człowiek, w całej swej prawdzie, jest w tym samym stopniu przedmiotem nadziei, w jakim jest przedmiotem Objawienia<sup>9</sup>.

Stąd życie ludzkie, pojęte jako świadome, osobowe dążenie, kieruje się swym oczekiwaniem, pragnieniem i cierpliwą walką także ku pewnej określonej postaci stworzenia, ku pewnej

<sup>6</sup> C. Spicq, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, t. 1, Paris 1965 s. 292 nn.; tenże, *Vie Chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Paris 1972.

<sup>7</sup> J. Guillet, *Thèmes Bibliques*, Paris 1954; (przede wszystkim r. VI *Thèmes de l'espérance*) s. 160—207; P. van Imschoot, *Hoffnung*. W: *Bibel-Lexikon*, Leipzig 1968 s. 746—748.

<sup>8</sup> J 15, 19; por. KDK n. 10, także 22 (*mysterium hominis*).

<sup>9</sup> KDK nr 22.

określonej formie człowieczeństwa, jako danej od Boga, — i jako otrzymanej w Chrystusie<sup>10</sup>. Można zatem — i trzeba — twierdzić, że „wezwanie do nadziei” (Ef 1, 18) jest także w pewnym znaczeniu powołaniem do ludzkiego, świadomego, aktywnego „podążania ku zmartwychwstaniu”<sup>12</sup>. Jest jednak widoczne, że dotykamy tu wielkiej tajemnicy, gdyż twierdząc to, co dopiero zaznaczyliśmy, nie możemy zarazem zaprzeczać temu, co było powiedziane wyżej (a i b); ca ły przecież przedmiot nadziei jest równocześnie przedmiotem wiary.

## 2. Nadzieja chrześcijańska jako źródło i motyw dla aktywności człowieka

Twierdzenie to nie jest w żadnym razie wnioskiem czysto racjonalnym, opartym na analogii do nadziei czysto ludzkiej, psychologicznej. Niezależnie nawet od wspomnianej analogii — prawda, o którą chodzi, ma pełne oparcie w objawieniu Nowego Życia. Sobór Watykański II uczy wyraźnie, że prawdziwe życie chrześcijańskie wypływa z nadziei<sup>13</sup>; twierdzi, że „nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy”<sup>14</sup>, owszem — to sam Duch Święty wprawia w ruch serca i umysły ludzkie<sup>15</sup>, dlatego też „oczekiwanie nowej ziemi” nie może ostudzać prawdziwej „zapobiegliwości” (*sollicitudinem*)<sup>16</sup>. Sobór nie kryje faktu, że chrześcijanie mają poważne zaniedbania na swoim koncie właśnie w zakresie „uprawiania tej ziemi” (doskonalenia ludzkiego świata), czego rezultatem jest smutny raczej obraz świata, streszczony słowami *luctus et angor* — smutek i trwoga, opisany syntetycznie we wstępie i w I cz. *Konstytucji Duszpasterskiej*. Szczególnie zgubnym następstwem bezczynności chrześcijan jest bolesny rozłam między religią a kulturą, etyką a życiem. Sobór uważa ten „rozłam między

<sup>10</sup> Ef 1, 11—12; por. De la Potterie-S. Lyonnet, *La vie selon L'Esprit — Condition du Chrétien*, Paris 1965 s. 256, 261.

<sup>12</sup> KDK nr 22.

<sup>13</sup> DA nr 16.

<sup>14</sup> KDK nr 34.

<sup>15</sup> KDK nr 38.

<sup>16</sup> KDK nr 39.



wiarą wyznawaną a życiem codziennym" za jeden z „ważniejszych błędów naszych czasów” — i nazywa go „zgorszeniem” — *scandalum*, piętnując go stanowczo: „Odstępują od prawdy ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego państwa, lecz że poszukujemy przyszłego, mniemają, iż mogą wobec tego zaniedbywać swoje obowiązki ziemskie, nie bacząc na to, że na mocy samej wiary bardziej są zobowiązani wypełniać je według powołania, jakże każdemu jest dane”. Oczywiście w równym stopniu Sobór odrzuca też błąd przeciwny<sup>17</sup>. Już w Starym Testamencie Bóg, obiecując „życie” domagał się „zachowania przykazań”, które przecież miały treść głęboko ludzką<sup>18</sup>. Oczywiście, Bóg sam określił istotnie przyszłość człowieka; ale określając ją, uwzględnił i ten szczegół, że od decyzji samego człowieka będzie zależało, czy człowiek będzie uczestniczył w Jego Królestwie<sup>19</sup>. Od człowieka zależy wykorzystanie „czasu zbawienia”<sup>20</sup>. Nowy Testament odrzuca pojęcie takiego zbawienia, które jest wynikiem czysto ludzkiej doskonałości; ale odrzuca też supozycję skuteczności samej łaski tj. próbę osiągnięcia zbawienia z pominięciem ludzkiej aktywności i odpowiedzialności etycznej<sup>21</sup>. Chrześcijanin musi przede wszystkim dokonać właściwego wyboru, w którego zasięgu leży nie tylko samo życie wieczne, ale zawiera się także gotowość oddania życia doczesnego dla życia wiecznego<sup>22</sup>. Wybór taki jest zarazem etycznym ukształtowaniem całego życia ludzkiego.

### 3. Działanie ludzkie — przedmiotem nadziei

Działanie ludzkie nie tylko wynika z nadziei *de facto*, jako skutek, lub uboczna okoliczność; działanie to jest istotnie i wewnętrznie określone przez nadzieję, która pełni rolę istotnego motywu oraz jest właściwym uzasadnieniem dla działania, dzie-

<sup>17</sup> KDK nr 43.

<sup>18</sup> J. Guillet, dz. cyt., s. 172.

<sup>19</sup> R. Schnachenburg, dz. cyt., s. 20; 34 nn („Szukajcie Królestwa...”).

<sup>20</sup> C. Spicq, *Théologie morale*, s. 56; 102.

<sup>21</sup> Tamże, s. 159; również s. 210; 214; 219—223; 227.

<sup>22</sup> N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie Johannique (Evangile et Épîtres)*, Paris 1965 s. 272 n.

ki czemu aktywność ludzka posiada sens proporcjonalny do płaszczyzny ludzkiego (=chrześcijańskiego!) powołania. Działanie ludzkie zawiera się więc wewnątrz nadziei jako integralny składnik przedmiotowy. Należy to rozumieć także w tym znaczeniu, że cała działalność ludzka zostaje postawiona na płaszczyźnie nadprzyrodzonego „odrodzenia w nadziei”. Na poziom nadprzyrodzony została podniesiona cała egzystencja ludzka, a więc cała jego istotowość wraz z jego aktywnością, która jest nieodłącznym od istoty ludzkiej samotwórczeniem własnego losu. W ten sposób żadna dziedzina ludzkiej aktywności nie może być rozwijana w sposób ludzki, o ile postawiłoby się ją poza fundamentem nadziei. Twierdzenie Soboru, że życie chrześcijańskie „wynika z nadziei”<sup>23</sup>, wskazuje nie tylko na więź przyczynową, ale ma także sens istotny, formalny: życie chrześcijańskie jest a k t e m nadziei. Twierdzenie to ma podobny sens jak inne zdanie ukazujące ludzki charakter aktywności, urzeczywistniający się na podstawie wiary<sup>24</sup>. Skoro Syn Boży objawił się w ciele ludzkim jako pełniący dzieła Ojca, używając do tego celu całej energii swego Człowieczeństwa, to i chrześcijanin ożywiony Duchem Chrystusowym objawia się w świecie przez swoją aktywność jako syn Boga, a więc całą swoją istotą zwrócony do Boga Ojca, przyjmując wszystko z Jego ręki i pełniąc we wszystkim Jego wolę<sup>25</sup>. Objawienie — właśnie przez dokonanie — ekonomii Zbawienia ma to na celu, abyśmy „żyli religijnie na tym świecie” doczesnym „oczekując błogosławionej nadziei i objawienia chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa”<sup>26</sup>. Cała moralność chrześcijańska jest skierowana eschatologicznie i natchniona (uformowana) nadzieją. Chrześcijanie całym swoim życiem zwróceny są do drugiego świata, nie należą bowiem do tego świata; żyją jako pielgrzymi, dążąc do ostatecznego spotkania z Chrystusem, do

<sup>23</sup> DA nr 16.

<sup>24</sup> KDK nr 11; por. DWR n. 14; podobnie DA n. 4, KK n. 41, KO n. 1; nr 14; Życie jest pewnym „promieniowaniem nadziei” KK nr 31.

<sup>25</sup> C. Spicq, *Théologie morale*, s. 102; 79; wg Spicq'a „całe życie moralne — w Nowym Testamencie — jest istotnie religijne i chrześcijańskie”, s. 143.

<sup>26</sup> Tamże, s. 292; Tyt 2, 13.

„wspólnoty z Synem”<sup>27</sup>. Jeszcze raz nie zawadzi podkreślić, że to eschatologiczne spojrzenie chrześcijan nie kieruje się jakoby ponad ludzką rzeczywistością, lecz w niej, poprzez nią; w tym bowiem dążeniu pielgrzymim wyraża się właściwy sens ludzkiej egzystencji przyciąganej przemożną mocą „Miłości, co słońce porusza i gwiazdy” (Dante).

Zarysowuje się więc z nową ostrożnością pytanie, w jaki sposób nadzieja przekształca, przeistacza ludzkie działanie wciągając je bez reszty do wnętrza swej orbity? Należy przypomnieć, że spotykamy się tu z „tajemnicą człowieka”, w całym głęboko teologicznym i dramatycznym znaczeniu tego słowa. Po drugie, nadzieja nie dokonuje tego przekształcenia w izolacji w stosunku do wiary i miłości, lecz przeciwnie, w ścisłym zespoleniu z nimi; jest bowiem tym dynamizmem, który spaja wiarę i miłość — w samej „substancji” ducha ludzkiego, — w jedno *principium* działania, stając się wewnątrz-ludzka, choć dana od Boga, zdolnością działania „na sposób Boga”, to jest „jako synowie Boży”, mianowicie w oparciu o tę Prawdę i Miłość, którą Bóg nam dał w Chrystusie. Jest bowiem nadzieja tą „zdolnością”, dzięki której człowiek może świadomie (lecz jako dar!) przyjąć kondycję kogoś kto „istnieje — jako zrodzony”, nie przestając istnieć w naturze stworzonej<sup>28</sup>. Dzięki temu, iż nadzieja przekształca względnie stwarza w pewnym znaczeniu nową osobowość (podmiotowość) człowieka, staje się możliwe to, że człowiek z kolei w akcie odpowiedzi wyraża nadzieję jako treść własnego aktu osobowego będącego odpowiedzią na to słowo i akt Boga, przez które samo osobowe powołanie człowieka stało się przedmiotem nadziei, wewnątrz relacji wiary i miłości.

Należy obecnie przejść do rozważania istoty aktywności ludzkiej, tak określonej, jak to powiedziano wyżej.

---

<sup>27</sup> C. Spicq, *Théologie morale*, s. 299; 310; 1 Kor 1,9; Łk 12,36—40.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner, dz. cyt., rozdz. *Zur Theologie der Hoffnung*, s. 160 nn.

## II. CHRZEŚCIJAŃSKA INTERPRETACJA NADZIEI LUDZKIEJ

1. Człowiek jako byt istniejący  
"na sposób nadziei"

a. Aktywność ludzka ujawnia już w płaszczyźnie naturalnej pewne podobieństwo do działania Bożego, gdyż człowiek jako byt osobowy jest w pewien określony sposób „przyczyną własnych aktów” (św. Tomasz). Oznacza to, że działanie ludzkie — w tym co jest dla niego charakterystyczne — nie jest tylko re-akcją, oddziaływaniem na impuls idący z zewnątrz, lecz jest jakimś „wyjściem” podmiotu ku obiektywnej rzeczywistości, a zarazem jest aktem samo-potwierdzenia i samo-urzeczywistnienia. Jest owo działanie rzeczywistym dążeniem podmiotu, nie polegającym na odejściu od siebie, lecz przeciwnie, na głębszym przyłgnięciu do swej osobowości, na jej wzbogaceniu, poprzez intencjonalny akt wyboru. W akcie tym zawiera się niejako sama osoba i aktualizuje się, a równocześnie całe to dążenie odbywa się wewnątrz osoby, w głębi jej transcencji, budując historię jej stawania-się<sup>29</sup>. W samej więc istocie ludzkiego aktu, rozważanego jako dążenie (intentio) można odnaleźć elementy kształtujące w samym człowieku — w jego działaniu — coś w rodzaju „profilu” nadziei, „żebrowania” będącego antropologiczną podstawą nadziei chrześcijańskiej. Szczególnie trzeba tu podkreślić ukierunkowany charakter aktu, obecność pragnienia, towarzyszącego samemu dążeniu oraz cierpliwy etap realizacji połączony z ufnym oczekiwaniem wypełnienia.

b. Nie tylko zresztą w poszczególnym akcie zachodzi tego rodzaju podobieństwo. Także całe działanie podmiotu osobowego ujawnia strukturę kierunkową, wyraża pewną potrzebę, a zarazem gotowość przyjęcia określonej wartości — jest otwarciem się ku oczekiwanej rzeczywistości, będącej zarazem własną pełnią podmiotową (osobową). Owszem, całość życia w sposób wyraźniejszy ujawnia ten aspekt budowania własnej historii, cierpliwego przygotowywania jakiejś zasadniczej i rozstrzygającej przyszłości, sterowania wszystkich szczegółowych dążeń ku realizacji podstawowego celu, w świetle całościowej

<sup>29</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969 s. 100 n; także K. Rahner, dz. cyt. s. 194 nn.

wizji życia, wyjaśniającej sens poszczególnych etapów. Ta przyszłość niekoniecznie pokrywa się z kierunkiem czasu fizycznego, gdyż nie wyklucza ona sięgania do duchowych bogactw zdobytych w przeszłości, lub istniejących poza czasem a jednak nadających sens obecnemu czasowi. Nie należy więc sądzić, że z upływem czasu fizycznego automatycznie przychodzi wypełnienie. Niekiedy wprost przeciwnie — zjawia się przerażająca świadomość pustki i rozproszenia otrzymanych kiedyś darów; niekiedy w krótkim czasie osiąga się poczucie pełni (*consummatus in brevi explevit tempora multa*). Czas nadziei bowiem rozwija się w ściśle własnym kierunku, niesprowadzalnym do żadnego fizycznego wymiaru: jest to: wzrastać — ku — absolutnej — pełni: Kierunek ten przecina się z każdym momentem czasu fizycznego. Czas nadziei jest pielgrzymowaniem poprzez czas — ku pełni istnienia.

c. Dążenie ludzkie, które jest historią własnej nadziei, własnego stawania się, może łatwo paść pastwą „śmiertelnego choroby — rozpaczy”<sup>30</sup>. Wypełnienie bowiem nie może nastąpić przy oparciu się jedynie na wartościach skończonych: dążenie ludzkie jest bowiem nieskończone. Człowiek nie może także swej nadziei wypełnienia oprzeć na sobie — sam bowiem w swej istocie jest nadzieją, jest dążeniem, jest potrzebą, jest pragnieniem Absolutu, jest więc „substancjalnym wołaniem” o wypełnienie, „otchłanią przywołującą otchłań” — zbawienie<sup>31</sup>. Już filozoficzna refleksja łatwo wykazuje, że nadzieja ludzka, widziana w perspektywie istnienia osobowego, jest w gruncie rzeczy dążeniem, pielgrzymowaniem do wspólnoty z Osobą Absolutną, w komunii międzyosobowej<sup>32</sup>. Oznacza to, że tego rodzaju dążenie przekracza absolutnie świat wartości stworzonych, skończonych. Nadzieja wypełniająca się w oparciu o Osobę-Absolut jest według Marcela metafizyczną istotą stworzonej osobowości. Człowiek aktualizuje więc siebie w pełni przez zwrócenie się do — absolutnego *Ty*<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Łódź 1972.

<sup>31</sup> Por. Rz 8, 19 nn.

<sup>32</sup> G. Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959.

<sup>33</sup> W oparciu o taką właśnie strukturę osoby ludzkiej Marcel skonstruował filozoficzne dowodzenie rzeczywistości Boga; por. Ch. Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1971.

## 2. Przeistoczenie nadziei ludzkiej

Wpływ przemieniający nadziei jest związany z równoczesnym oddziaływaniem wiary i miłości. Dzięki temu działalność ludzka uzyskuje odpowiednie światło, energie (moc) i wartość ostateczną (definitywną).

a. Wpływ oświecający. Bez wiary człowiek nie może zrozumieć siebie — swojego integralnie ludzkiego powołania. Liczne wypowiedzi Soboru Watykańskiego II nie pozostawiają co do tego żadnej wątpliwości<sup>34</sup>. Istotne dla naszego zagadnienia jest, że to oświecenie idące od wiary, jest konieczne także w przedmiocie doczesnej działalności człowieka, a nie tylko w bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Wiara rzeczywiście wyjaśnia pojęcie świata<sup>35</sup>, człowieka<sup>36</sup> i zadań ludzkości na tym świecie<sup>37</sup>. Kościół w tym ostatnim przedmiocie łączy oczywiście „światło wiary z doświadczeniem ludzkim”<sup>38</sup>. Kościół interpretuje naturalne prawdy określające etyczne powołanie człowieka<sup>39</sup>, poucza o chrześcijańskim sensie pracy<sup>40</sup>, owszem „Kościół otwiera człowiekowi oczy na sens własnej jego egzystencji”<sup>41</sup> i właśnie „mocą tej wiary Kościół zdolny jest zabezpieczyć godność natury ludzkiej...”<sup>42</sup>; „przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego”<sup>43</sup>. *Dekret o Apostolstwie* z punktu widzenia wiary ocenia negatywnie fakt „odejścia pewnych dziedzin życia od porządku etycznego i religijnego”<sup>44</sup> i domaga się, by wszystkie sprawy ludzkie, także doczesne, były kierowane i kształtowane z wyżyn życia duchowego. Zaostrzając nawet cytowane wyżej twierdzenie *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, głosi *Dekret*, że „tylko przez światło wiary i rozważanie słowa Bożego można zawsze i wszę-

<sup>34</sup> KK nr 36; 34; 48; DA 4; 7; KDK nr 33; 34; 36; 40; 41 itd.

<sup>35</sup> KDK nr 2; A. Nirappel, *Towards the Definition of the Term "World" in "Gaudium et spes"*, Eph. Th. Lov. 48 (1972) s. 89—126.

<sup>36</sup> KDK nr 4; 10; 21; 22.

<sup>37</sup> KDK nr 34 nn., KK n. 41 5; KK n. 48.

<sup>38</sup> KDK nr 33.

<sup>39</sup> DWR nr 14.

<sup>40</sup> KK nr 41.

<sup>41</sup> KDK nr 41.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> KK nr 48.

<sup>44</sup> DA nr 1.

dzie poznawać Boga..., (i dalej:) trafnie osądzić prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak samych w sobie jak i w stosunku do celu człowieka. Ci co mają wiarę, żyją w nadziei objawienia synów Bożych, pomni na Krzyż i Zmartwychwstanie Pana"<sup>45</sup>. W tym duchu *Dekret* potwierdza prawdziwą, autonomiczną wartość rzeczy doczesnych, jako stworzonych przez Boga oraz głosi, że wolą Bożą jest, by „ludzie zgodnym wysiłkiem kształtowali porządek spraw doczesnych i ciągle go doskonalili"<sup>46</sup>. Autonomiczność rzeczy doczesnych polega na tym, że są dobre i prawdziwe, dlatego że są stworzone, a nie dlatego tylko, że mogą być podporządkowane „sprawom świętym" lub mogą być użyte jako pomoce do zbawienia. Jeżeli jednak rzeczy doczesne są same w sobie autonomiczne, nie wynika jednak stąd, że aktywność doczesna człowieka jest absolutnie autonomiczna, to jest, jakoby nie musiała się liczyć z myślą i wolą Boga i z integralnym powołaniem człowieka<sup>47</sup>. W tym przedmiocie pojawiają się ogromne trudności praktyczne, spowodowane wtargnięciem grzechu w wewnętrzny świat człowieka. Ale i tu Bóg przychodzi człowiekowi z pomocą.

b. Pomoc „lecząca" (naprawa stworzenia): Odkupienie dało moc do wyzwolenia się z grzechu, ale nie uwolniło człowieka od słabości — i konieczności walki<sup>48</sup>. Zwycięstwo jest możliwe tylko przy całkowitym oparciu się o łaskę Boga. Świat grzeszny ale i odkupiony<sup>49</sup> może być i powinien być naprawiony<sup>50</sup>, co jednak *de facto* dzieje się prawdziwie i skutecznie tylko mocą Ducha Świętego, napęlniającego serca ludzkie miłością uświęcającą: przez świętość świat staje się bardziej ludzki<sup>51</sup>. Ponieważ zepsucie świata zaczęło się od człowieka, stąd naprawa świata musi się zacząć od człowieka, a zwłaszcza od zagwarantowania osobie ludzkiej właściwej pozycji wśród wartości stworzonych<sup>52</sup>. Religijna natura osoby ludzkiej polega na tym, że człowiek poznaje siebie jedynie w relacji do Boga (do

---

<sup>45</sup> DA nr 4.

<sup>46</sup> DA nr 7.

<sup>47</sup> Tamże, KDK nr 35—36.

<sup>48</sup> C. S p i c q, *Théologie morale*, s. 337 nn.; KK 35.

<sup>49</sup> KDK nr 2, 13.

<sup>50</sup> KDK nr 37.

<sup>51</sup> KK nr 40.

<sup>52</sup> KK nr 36, 41, 42, KDK nr 12, 35, 40, 41.

Absolutnej Osoby), a odnajduje siebie jedynie przez zagubienie siebie w Nieskończonej Miłości. Oderwawszy się od tego naturalnego dla siebie oparcia człowiek rozbija się o nieczytelny duchowo i zimny grunt Wszechświata. Nadal jednak nieświadomie układa swoje życie w kierunku bóstwa, a będąc wewnątrznie rozdarty<sup>53</sup> i rozrzucając swój wewnętrzny mrok na całą historię świata, nie umie dobrze odróżnić bóstwa ani od siebie, ani od bytu. Stąd wikła się w mitologie i układa sobie utopijne eschatologie, w których już to usiłuje odegrać rolę „pierwszej przyczyny” decydującej absolutnie o ostatecznym sensie dziejów, albo unicestwiając się w niewolniczej adoracji i alienacji przed przypadkowo obranym Absolutem (materii, postępu, czy czegoś, co zwykle da się zaliczyć do dzieł rąk ludzkich). W ten sposób grzech, będący przekreśleniem religii, prowadzi zawsze do jakiejś formy bałwochwalstwa, a konsekwentnie — ponizenia człowieka. Ocaleniem — może być tylko przywrócenie właściwej hierarchii wartości wyrażonej zdaniem biblijnym: „Wszystko — Wasze, Wy — Chrystusowi, a Chrystus — Boży”<sup>54</sup>. Taki jest bowiem świat, jaki jest człowiek; a moralny kształt ludzkości zależy od tego, ku jakiemu obrazowi bóstwa zwracają się dążenia ludzkie<sup>55</sup>.

c. Objawienie wszechmocy i świętości Boga. Człowiek oderwany od Boga objawia w działaniu wewnętrzne rozdarcie i pustkę rozpaczy. Człowiek pojednany z Bogiem objawia siebie przez to, że objawia Bożą moc i świętość, współpracując z samym Bogiem w kierunku wypełnienia dziejów stworzenia. Ludzka aktywność, także doczesna, została postawiona w płaszczyźnie powołania do świętości<sup>56</sup>. Zadaniem człowieka jest uświęcenie świata, faktyczne skierowanie całego świata do Chrystusa<sup>57</sup> a przez Chrystusa — do Boga<sup>58</sup>.

Wszystko to jest zrozumiałe, jeśli się przyjmuje ten porządek rzeczy, który wprowadził Chrystus: że ośrodkiem historii świata jest człowiek, a ośrodkiem historii człowieka — jest Bóg, a tym punktem szczytowym, który łączy i koronuje oba kie-

---

<sup>53</sup> KDK nr 13.

<sup>54</sup> I K. 3, 23.

<sup>55</sup> DA nr 7.

<sup>56</sup> KK nr 34, 35, 36, 38, 39 nn.

<sup>57</sup> DA nr 2, 6.

<sup>58</sup> DA nr 7.



runki historii — jest Chrystus, Bóg — Człowiek<sup>59</sup>. O tyle człowiek może przetwarzać świat i kierować biegiem jego historii, o ile sam zachowa wobec niego stanowisko transcendentne i suwerenne to jest, o ile pozostanie tym kim jest według myśli Bożej: mianowicie królem i kapłanem, odającym własnymi dłońmi Bogu cały świat jako ofiarę chwały<sup>60</sup>. W przeciwnym razie znów grozi człowiekowi zaprzędanie się w niewolę „elementów świata”<sup>61</sup> tym groźniejszą, że dzisiejsza machina zniewalania człowieka rozporządza nieporównanie większymi możliwościami, niż dawniej<sup>62</sup>.

### 3. Eschatologiczne ukierunkowanie nadziei

Musimy jasno podkreślić jeden moment: aktywność ludzka nie tylko doznaje pełnej przemiany „humanizacyjnej”, przez świętość, ale zostaje wyraźnie przez Boga skierowana i przeznaczona do współdziałania z Królestwem Bożym. Jeżeli sam fakt w samej niejako substancji, nie podlega wątpliwości, to sposób i istota moralna (antropologiczno-etyczna) tego współdziałania nasuwają poważne trudności. Te ostatnie wynikają nie tyle z ostrożnych sformułowań dokumentów Soboru, ile z samej tajemniczej istoty problemu, w świetle której jest widoczne, że nie można w tym przedmiocie powiedzieć więcej, niż to zostało objawione. Wypowiedzi Soboru na ten temat można uszeregować w sposób stopniujący treść samego twierdzenia.

a. Strona negatywna: Aktywność ludzka „nie jest obojętna” — dla urzeczywistnienia Królestwa Bożego<sup>63</sup>. Tego rodzaju „negatywne” określenie (tj. przeczące) pojawia się na tle ko-

<sup>59</sup> Kol 1, 20; 3, 3.

<sup>60</sup> KDK nr 38.

<sup>61</sup> Kol 2, 20.

<sup>62</sup> Por. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, s. 33 nn.; C.-H. Ratschow, *Die Technik als theologisches Problem*, *Theologie der Gegenwart* 15 (1972) s. 19—31; W. Poplatek, *Technizacja życia a moralność chrześcijańska*, *Rocz. Teol.-Kan.* 19 (1972) z. 2, s. 159—170; *Manipolazione e Futuro dell'Uomo — Atti del IV Congresso dei teologi moralisti (Ariccia 1972)*, Bologna 1972 s. 312.

<sup>63</sup> KDK nr 39.

niecznego rozróżnienia między „postępem ziemskim” a „wzrostem Królestwa Chrystusowego”. Te dwa kierunki postępu nie utożsamiają się ze sobą ani nie pozostają wobec siebie w stosunku bezpośredniej przyczynowości. Jakiegokolwiek zrozumienie relacji zachodzącej między nimi wymaga uświadomienia sobie zasadniczej różnicy dzielącej absolutną wolę Boga od wewnątrz-kosmologicznej sprawczości przysługującej woli człowieka. Nie ma prostego przejścia ani pomieszania między „nadzieją ziemską” a „nadzieją Boską”. A jednak te oba wymiary spotykają się w człowieku i stanowią ramy jego historii<sup>64</sup>. Skoro więc człowiek, w swej tajemniczej jedności, nosi w sobie obydwie światy, nie jest obojętne dla „Nowej Ziemi”, w jaki sposób człowiek ustosunkowuje się teraz do „tego świata”, którego sam jest częścią; czyli — jak się ustosunkowuje do siebie samego.

b. Istnieje jednak pozytywna postawa etyczno-religijna wyrażająca czynne ustosunkowanie się do samego Królestwa: człowiek nie zachowuje się wobec niego biernie lecz „przygotowuje się” na spotkanie Królestwa. Jest to ufne „oczekiwanie”<sup>65</sup>, jest to świadome „nastawianie się na przyszłość”<sup>66</sup> oznaczające konieczność nadania całemu życiu piętna eschatologicznego. Jest to postawa charakteryzująca oczywiście całą osobę człowieka, czy raczej bezpośrednio określająca osobę i dopiero poprzez osobę rzutuująca na „sprawy doczesne”. Pojawia się tu pytanie: czy to pośrednie nacechowanie eschatologią jest wystarczające w całym tym zagadnieniu, oraz — czy inny sposób nadania światu doczesnemu cechy ostatecznej doskonałości jest w ogóle możliwy? Istnieją bardzo poważne racje przemawiające za tym, że na to drugie pytanie należy odpowiedzieć przecząco<sup>67</sup>. Ponieważ mianowicie istnieje tylko jedna autentyczna historia, tj. historia osób, dlatego jest możliwa tylko jedna eschatologia będąca wypełnieniem historii: eschatologia osoby, tj. podmiotu istniejącego w nadziei i mo-

---

<sup>64</sup> K. Rahner, dz. cyt.; por. F. Dingjan, *Christliche Hoffnung in einer weltlichen Welt nach „Gaudium et Spes”*, *Studia Moralia*, t. 7 (1969) s. 237—263; P. Engelhardt, *Hoffnung*. W: LThK V, s. 422; R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 17.

<sup>65</sup> KK nr 48.

<sup>66</sup> KDK nr 38.

<sup>67</sup> Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 194 nn.

cą tej nadziei tworzącego własną historię. Jak już powiedzieliśmy wyżej: ponieważ człowiek jest ośrodkiem świata, dlatego jego historia i eschatologia jest historią i eschatologią świata — wszystko bowiem „podał pod stopy jego”<sup>68</sup>. Podobnie bowiem, jak osobowość człowieka wyciska swoje znamię na wszystkich dziełach, tak i postawa eschatologiczna osoby przenika aż do najdalszych krańców całą aktywność ludzką, także we wszystkich jej materialnych przejawach. Materia i duch przenikają się we wnętrzu osoby ludzkiej. Osoba aktualizuje siebie poprzez materię, którą formuje i przetwarza; materia doznaje uduchowienia, biorąc wewnętrzny udział w życiu i aktach osoby łącznie z aktami najwyższej czci Boga<sup>69</sup>.

c. Przygotowanie Królestwa. Tu dochodzimy do sedna zagadnienia. W jakim znaczeniu „nadzieja eschatologiczna” jest treścią ludzkiej aktywności? Co mówi na ten temat Sobór? *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*, wyjaśniając profetyczny charakter powołania świeckich, stwierdza, że z istoty tego powołania wynika, iż „moc ewangelii” ma „jaśnieć w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym”. Misja prorocza polega na objawieniu tajemnicy, która z istoty swej jest zakryta. Otóż z punktu widzenia nadziei, chrześcijanie są „synami obietnicy”; ale są nimi prawdziwie, gdy „się objawiają”, co dzieje się wtedy, gdy „mocni w wierze i nadziei wykorzystują czas obecny”. Żeby rzeczywiście nie było żadnej wątpliwości na temat obowiązku objawienia nadziei, powiedziano następnie: „A nadziei tej nie powinni ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stałe wyraz swym postępowaniem ...”<sup>70</sup>. W powyższym tekście zawiera się głębokie i daleko idące stwierdzenie: działanie człowieka jest znakiem, objawieniem nadziei. Nadzieja pojawia się zatem w samym działaniu, jako właściwy sens, istotna wartość działania, jako treść znaku a więc treść słowa, którym — przez czyn — człowiek wyraża, wypowiada siebie samego. Wyrażając zaś nadzieję, stwierdza przez to samo, że całe jego dążenie osobowe nie znajduje swego kresu, swej „metry” w widzialnym i przemijającym kształcie rzeczy, ale kieruje się — mocą nadziei — ku wizji ostatecznego wypełnienia.

<sup>68</sup> Ps 8, 7—9.

<sup>69</sup> KDK nr 14; por. MD. Chen u, *Teologia materii*, Paryż 1969.

<sup>70</sup> KK nr 35; por. K. Rahner, dz. cyt., s. 173 n.

Zatem działanie człowieka w czasie nie jest zaaprobowaniem, petryfikacją *status quo*, nie jest umacnianiem doczesnej stabilizacji, lecz jest czymś na podobieństwo rewolucji dokonującej ustawicznego *exodus* z aktualnej terażniejszości — ku „Absolutnej Przyszłości”, którą jest sam Bóg<sup>71</sup>. Nie bez znaczenia dla naszej tezy jest też dalszy tekst omawianego fragmentu. Ukazano tu *explicite* podobieństwo życia apostołsko-profetycznego do sakramentów Nowego Zakonu: „ewangelizacja” dokonywana słowem i czynem (życiem) wiernych — świeckich — „w zwykłych warunkach właściwych światu” — jest też pewnego rodzaju objawieniem, głoszeniem wiary w rzeczy, które są przedmiotem nadziei. Wyraźne podkreślenie roli wiary w tej sakramentalno-profetycznej funkcji życia ludzkiego wskazuje na to, że prawdziwe odczytanie „znaku nadziei” nie opiera się na wyobrażeniach ludzkich, na analogiach zaczerpniętych z samej rzeczywistości doczesnej, lecz zasadniczo a nawet wyłącznie na słowie Bożym. Dlatego też — logicznie — na końcu tekstu pojawia się upomnienie: „Dlatego też ludzie świeccy mają się pilnie starać o głębsze poznawanie prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości”<sup>72</sup>. To Boże światło nie byłoby zaś tak bardzo potrzebne, gdyby wspomniane zadania mogły być spełnione wyłącznie w oparciu o autonomiczne prawa historii.

Jest widoczne więc, że tylko w takim znaczeniu, jak podano wyżej, można i należy rozumieć te twierdzenia, które w omawianym — i dalszym tekście — znajdujemy, że mianowicie „wszyscy powinni współpracować dla rozszerzania i wzrastania Królestwa Chrystusowego w świecie”: „Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać Królestwo swoje...”<sup>73</sup>. To co dalej znajdujemy w tekście *Konstytucji Dogmatycznej* jest potwierdzeniem tego, co już powiedzieliśmy wyżej o tym, że całe budowanie świata i doskonalenie natury przy pomocy światła i mocy Chrystusa ma prowadzić do osobowej doskonałości człowieka — chrześcijanina; w tekście czytamy o „postępie w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności”, co trafnie wyraża osobowy i etyczny, a ostatecznie

---

<sup>71</sup> K. R a h n e r, tamże.

<sup>72</sup> KK nr 35.

<sup>73</sup> KK nr 36.

religijno-antropologiczny sens wszelkiego prawdziwego postępu<sup>74</sup>.

W zupełnej zgodności z powyższym twierdzeniem pozostaje tekst *Dekretu o Apostolstwie*: „W tej doczesnej pielgrzymce życia, ukryci z Chrystusem w Bogu, wolni od więzów bogactwa, zwracając się do dóbr wiecznotrwałych, wielkodusznym sercem poświęcają się całkowicie szerzeniu Królestwa Bożego i kształtowaniu oraz doskonaleniu porządku spraw doczesnych w duchu chrześcijańskim,<sup>75</sup>. „Kształtowanie świata” jest tu postawione w kontekście całkowicie religijnym, jako wyraz pełnego oddania się Bogu, eschatologicznego zjednoczenia z Nim. Z dalszego tekstu dowiadujemy się, że to miłość Boża, którą Duch Św. wypełnia ludzkie serca<sup>76</sup> czyni ludzi zdolnymi do wyrażania w życiu ducha ewangelicznego.

Życie ludzkie jako wyraz nadziei eschatologicznej nie utożsamia się z samym Królestwem Bożym. Czytamy bowiem w *Konstytucji Duszpasterskiej*, że „posługiwanie ludzkie” przygotowuje „tworzywo Królestwa niebieskiego”<sup>77</sup>, a w następnym numerze mówi się o wzrastaniu ciała nowej rodziny ludzkiej, mogącej dać pewne wyobrażenie świata<sup>78</sup>. Królestwo Boże nie jest więc przedmiotem bezpośrednim działania ludzkiego. Człowiek, wyrażając nadzieję chrześcijańską przez działanie ludzkie, przygotowuje niejako „materię” Królestwa Bożego zdolną do „uformowania” eschatologicznego: ale „materią” tą jest sam człowiek, a „formą” jest sam Bóg, „który wszystko wypełnia”<sup>79</sup>. Bezpośrednim przedmiotem działania ludzkiego jest tworzenie wartości ludzkich w ścisłym znaczeniu. One są — przez Ducha Świętego — „ciałem ” i „tworzywem” nowego świata. Świadczy o tym ostatni fragment numeru 39: „Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo... gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne Królestwo... Na tej ziemi Królestwo

<sup>74</sup> Por. Oct. Adv., nr 41, 45, 47.

<sup>75</sup> DA, nr 4.

<sup>76</sup> Rz 5, 5.

<sup>77</sup> KDK nr 38.

<sup>78</sup> KDK nr 39.

<sup>79</sup> Ef 1, 23.

obecne już jest w tajemnicy (*in mysterio*); dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana". Skoro jest obecne „w tajemnicy”, nie może być bezpośrednio wzięte w ludzkie dłonie; może być tylko przyjęte wiarą i wyrażone nadzieją — w samym kształcie ludzkiego życia, odnowionego w Chrystusie przez miłość.

Pozostaje pytanie: jeśli postęp ludzki jest znakiem nadziei eschatologicznej, to na czym polega oryginalność tego znaku, jego prawdziwość, jego specyficzny blask i wymowa symboliczna?... Nie możemy tego zagadnienia rozwijać tu szczegółowo i wyczerpująco. Trzeba więc przynajmniej w skrócie sformułować pewne twierdzenia, ustosunkowując się równocześnie do niektórych współczesnych teorii.

Współczesna „teologia nadziei” wyrosła w wyniku szczególnej konfrontacji chrześcijaństwa z współczesnymi prądami filozoficznymi, jest specyficznym tworem myśli niemieckiej<sup>80</sup> rozwijającej nawet nie tyle założenia Hegla, co Kanta<sup>81</sup>. Oscyluje ona wyraźnie skrajnie, między absolutyzacją ziemskiej historii — co znamienne jest u Ernsta Blocha<sup>82</sup> — a absolutyzacją przyszłości, nie znajdującą oparcia ani w tym, co terazniejsze, ani przeszłe — i tu trzeba wymienić przede wszystkim J. Moltmanna<sup>83</sup>, choć w tym kierunku mniej lub więcej wyraźnie idzie wielu autorów<sup>84</sup>. W nadziei „sekularyzowanej” obecne są w zasadzie motywy chrześcijańskie, sprowa-

<sup>80</sup> B. Mondin, *Theology of Hope and the Christian Message*, Bibl. Theol. Bull. 2 (1972) s. 43—63.

<sup>81</sup> G. Perini, *Fede religiosa e riflessione filosofica (Problemi e proposte nel cattolicesimo contemporaneo)*, Divus Thomas 75 (1972) s. 275—339; odnośny tekst: s. 308 n.; por. A. Lambertino, *Morale incoativa e morale escatologica in Kant w: Atti del XXVI Convegno del Centro di studi fil. tra Professori Universitari*, Brescia 1972.

<sup>82</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959; tenże, *Atheism in Christianity*, New York 1972; por. B. Mondin, dz. cyt., s. 44; J. Endres, *Die Hoffnung bei Ernst Bloch*, *Studia Moralia*, VII (1969) s. 307—330; N. González-Camínero, *Ernesto Bloch*, *Gregorianum* 54/1 (1973) s. 131—177.

<sup>83</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie*, München<sup>8</sup> 1966 s. 340; H. Boelaars, *La „teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, *Studia Moralia* (jw.) s. 265—305.

<sup>84</sup> Por. B. Mondin, art. cyt. Oto autorzy, których wylicza: W. Panzenberg, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, H. Cox, K. Braaten, R. Alves i in.

dzone jednak do ram rzeczywistości ziemskiej, stanowiące materiał oraz napęd rewolucji doczesnej, choć stylizowanej eschatologicznie<sup>85</sup>. Nie da się jednak stworzyć czystej formy nadziei, tj. albo tylko ziemskiej, albo tylko pozaświatowej — obie formy ustawicznie się krzyżują i wzajemnie przenikają, co jednak na ogół wymyka się refleksji ludzkiej<sup>86</sup>.

Rozwiązanie powyższego dylematu jest możliwe — i *de facto* nastąpiło — w Chrystusie. W Nim bowiem człowieczeństwo podniesione na poziom wewnątrz-osobowego życia Syna Bożego osiągnęło już pełnię swej historii; co więcej — Chrystus sam jest właściwą treścią historii ludzkiej i jej wypełnieniem. On sam w swej Osobie i w swoim ciele oddaje cały świat Ojcu; On sam w swej Osobie i w swoim Ciele (którym jest Kościół) jest znakiem Boga — sakramentem Zbawienia — i daje Boga światu. Owszem, On — sam jest Przyjściem: w Nim bowiem Królestwo Boże już przyszło. Żaden więc postęp historii ludzkiej nie może być realnie ludzki, nie może zbliżyć Królestwa Bożego, jeśli nie jest zjednoczony z „przyjściem” Chrystusa i z Jego „Przejściem”, tj. paschą — co dzieje się przez poddanie się działaniu Ducha Świętego, — przez przyjęcie Słowa Bożego i łaski Sakramentu — w Kościele. Postęp, o który chodzi, dokonuje się jedynie w miarę jak treść Ewangelii (tj. tajemnica Chrystusa — a nie tylko Jego idee lub przykłady) wnikają w treść ducha ludzkiego, we wszystkie dzieła i instytucje ludzkie; tj. w miarę jak ludzkość staje się coraz pełniej i widoczniej Ciałem Chrystusa — czyli Jego obecnością *in mysterio*. Ponieważ Królestwo Chrystusowe jest osobistym dziełem Chrystusa, dlatego człowiek nie ma w nim udziału, o ile nie czyni tego, co czyni (ponad czasem i we wszystkich czasach zarazem) sam Chrystus. To współdziałanie

---

<sup>85</sup> E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, Milano 1969; rec: P. A. Castello, *Riv. di Teol. Mor.* 14, 4 (1972) s. 329—331. F. d'Agostino, *C'è speranza nella rivoluzione?* — *Riv. di Teol. Morale* 14, 4 (1972) s. 301—313; (w związku z książką V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione, Saggio fenomenologico*, Milano 1972); nadzieję na „humanizację” systemu socjalistycznego przejawia R. Garaudy, *Riconquista della speranza*, Torino 1971.

<sup>86</sup> R. R. Ruether, *Paradoxes of Human Hope: the Messianic Horizon of Church and Society*, *Theological Studies* 33 (1972) s. 235—252; tamże, *The Radical Kingdom. The Western Experience of Messianic Hope*, New York 1970.

istnieje realnie jedynie wewnątrz Sakramentu. Stąd współbudowanie Królestwa otrzymuje ustrój (formę) kultycznej wspólnoty — Kościoła. Poza tę rzeczywistością ściśle sakramentalną — i poza powołaniem określonym przez sakrament nie ma mowy o realnym znaku, symbolu nadziei chrześcijańskiej, jako sensie ludzkiej aktywności.

Istnienie owego znaku, sensu symbolicznego, wskazującego na związek działania ludzkiego z ostatecznym wypełnieniem, posiada swą jedyną, oryginalną i niepowtarzalną formę — to jest — ewangeliczną. To, co stało się w życiu ziemskim Chrystusa, oraz wewnątrz tej relacji (wspólnoty) jaka nawiązała się między Nim a Jego najbliższymi — tj. przede wszystkim N. Maryją oraz św. Józefem — jest jedynym modelem, jądrem oraz szczytem (dopełnieniem) ludzkiej historii, — dopowiedzmy — historii wszechświata. Życie świętej Rodziny było życiem najdoskonalej i najautentyczniej życiem ludzkim, doczesnym, a zarazem było najdoskonalszym objawieniem Królestwa Bożego, było najgłębszą „konsekracją świata”, ponieważ dłonie Syna Bożego włączyły się w nurt pracy ludzkiej, by w ciele ludzkim spełnić „dzieła Ojca”, w duchu synowskiego posłuszeństwa i ofiary. Całe Jego Człowieczeństwo będące szczytem stworzenia, zamykające w sobie cały byt — było żyjącym aktem oddania się Ojcu i zarazem aktem objawienia Jego miłości. Chleb zapracowany w cierpliwej nadziei i w ubóstwie przez Józefa — podany na domowy stół, z którego pożywał Jezus — nie tylko był symbolem najwyższego wyniesienia ludzkiej pracy, która stała się aktem miłości i czci dla Boga, ale zarazem stanowiła udział w dziele Zbawienia: chleb ten był bowiem pokarmem dla Ciała, które miało objawić się jako Chleb Żywy — dany (ofiarowany) za życie świata. W tym ewangelicznym Kościele najdoskonalszym i szczególnym „znakiem nadziei” jest Matka Boga — Człowieka. Zwrócona całą duszą do Boga i żyjąca jedynie pragnieniem zjednoczenia z Nim, jest obrazem nadziei oczekującej, gotowej przyjąć Dar Boga, „łaknącej i pragnącej sprawiedliwości”. Przyjmując zaś przez wiarę dar Macierzyństwa jest Nadzieją spełnioną, jest wypełnieniem nadziei całej ludzkości. Wydając na świat Syna i wraz z Nim ofiarując się Ojcu kiedy stała pod krzyżem, współdziałała najściślej z Chrystusem w zbawieniu świata i stała



się przez to źródłem i znakiem nadziei dla Kościoła: jest bowiem po wszystkie czasy wzorem (obrazem) i współprzyczyną tego, co czyni Kościół jako Lud Boży<sup>87</sup>. Tylko ten ewangeliczny kształt życia jest rzeczywistym znakiem nadziei chrześcijańskiej, gdyż jest objawieniem Syna Bożego, jest znakiem Obecności Ducha Świętego, jest znakiem Miłości ku Ojcu; jest on zarazem pojednaniem tego, co rozbił grzech: pojednaniem człowieka z samym sobą, z wspólnotą braci i z całym światem. W tym świetle należy tłumaczyć szczególną rolę rad ewangelicznych<sup>88</sup>. Tu jednak otwiera się nowe zagadnienie, które przekracza ramy niniejszego szkicu.

#### ZAKOŃCZENIE

Rozwój współczesnej teologii nadziei zbiega się z jednej strony ze szczególnym kierunkiem ewolucji myśli marksistowskiej, z drugiej strony z pewną znamioną tendencją w łonie samego Kościoła — z tendencją zmierzającą do przewyżczenia dualizmu religii i życia, rysującego się w sposób coraz bardziej dramatyczny w ostatnich stuleciach w łonie chrześcijańskiego świata. Jeżeli jednak marksizm reprezentowany przez E. Blocha dąży do nadania rewolucyjnemu procesowi dezalienacji (wyzwolenia) człowieka formalnej struktury nadziei (rozumianej antropologicznie choć nie bez wyraźnych rysów religii), to Kościół dąży do wcielenia eschatologicznej nadziei w konkretny kształt doczesnej aktywności człowieka. Ani koncepcja Blocha, ani „teologia nadziei” Moltmanna nie stanowi właściwego rozwiązania problemu dualizmu — w jednym bowiem i drugim wypadku mamy do czynienia ze swoistą formą „monizmu”, w którym stawia się poza nawias bytowości już to realność rzeczywistości doczesnej, teraźniejszej, już to realność prawdziwej eschatologicznej doskonałości, pojętej w sensie partycypacji Absolutu. Na znacznie lepszej drodze do

<sup>87</sup> DA nr 4; KK nr 60—65, 68—69; por. H. Urs von Balthasar, *L'Evangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Eglise*, Concilium 9 (1965) s. 11—24; zwłaszcza s. 21 n.; J. Galot, *La Vierge, Symbole de l'espérance*, Lumen vitae 9 (1954) s. 435—442.

<sup>88</sup> KK nr 30—42; por. M. D. Chenu, *Teologia materii*, s. 101 nn.

rozwiązania problemu znajduje się „metafizyka nadziei” G. Marcela, która pozwala w pewnym stopniu zrozumieć tak eschatologiczny wymiar powołania osoby ludzkiej, jak i antropologiczno-etyczny aspekt (wspólnotowo-osobowy) eschatologicznej doskonałości stworzenia. Sam wspomniany charakter tej metafizyki nie gwarantuje jednak faktycznego spełnienia o charakterze eschatologicznym, choć ułatwia zrozumienie jego potrzeby i możliwości akcentując tzw. „profil nadziei” obecny w samej naturze egzystencji ludzkiej: dla człowieka nie ma bowiem realnego przejścia między ramami doczesności zamkniętej granicą śmierci, a Życiem Wiecznym: możliwość tego przejścia istnieje jedynie w wyniku absolutnie swobodnego Daru Miłości Zbawczej. Ów dar i możliwość uczestniczenia w nim istnieje dla człowieka w Jezusie Chrystusie, w wyniku dokonania dzieła Zbawienia, będącego zarazem podniesieniem bytu ludzkiego na poziom boski — w Kościele, jako Chrystusowym Ciele, powołanym do Zmartwychwstania. Chrystus dokonuje w Sobie doskonałej i ostatecznej syntezy tego, co Boskie i tego, co ludzkie, tego, co wieczne i tego, co doczesne, tego, co religijne i tego, co cielesne. Chrystus jest tą Jednością i „syntezą”, w której ludzkość uczestniczy — jako Kościół. Życie ludzkie, rozwijające się w orbicie nadprzyrodzonej wiary i miłości, jest nie tylko tworzeniem doczesnej historii, ale jest objawieniem i przybliżaniem Królestwa Bożego. Eschatologiczny sens ludzkiej historii nie jest wynikiem zamierzenia ludzkiego, ani nie leży w granicach ludzkiej sprawczości, lecz jest dziełem Ducha Świętego, który czyni ludzkość Ciałem Chrystusa i konsekruje niejako doczesną egzystencję ludzką, dzięki czemu może się one stać znakiem, symbolem nadziei chrześcijańskiej, podobnie jak cielesne życie Boga — Człowieka było znakiem, „sakramentem”, Jego Przyjścia oraz naszego zbawienia. Cały przedmiot nadziei jest przedmiotem wiary, dlatego rozpoznanie eschatologicznego sensu ludzkiej aktywności nie opiera się na kryteriach psychologicznych i racjonalnych, lecz na słowie Bożym, na Ewangelii głoszonej w Kościele. Najpełniejszym objawieniem i obowiązującym wzorem życia ludzkiego przeżytego jako znak (i pełnia!) nadziei Bożej jest życie Świętej Rodziny. Życie ludzkie pojęte jako znak nadziei pozostaje w ścisłej relacji do Kościoła i pod-

lega interpretacji ewangelicznej. Życie ludzkie tak pojęte jest w ścisłym znaczeniu przedmiotem nadziei i tylko na tej podstawie może ono także dla tej nadziei stać się podmiotem.

Possibilité de synthèse de l'espoir humain  
et de l'espérance chrétienne

Résumé

L'auteur soulève le problème, souvent discuté, d'une soi-disant contradiction entre l'horizontalisme de la vie séculière et le verticalisme de la vie chrétienne. Il essaie de montrer le lien profond entre les deux orientations, et en particulier, prouver que l'espérance chrétienne englobe la dimension séculière de la vie de la communauté ecclésiale. A travers des analyses de l'espérance il arrive à prouver que celle-ci concerne l'homme intégral du point de vue aussi bien ontique que existentiel. En tant que telle, elle constitue pour le chrétien une source principale de son activité dans le monde.

*J. Bajda*